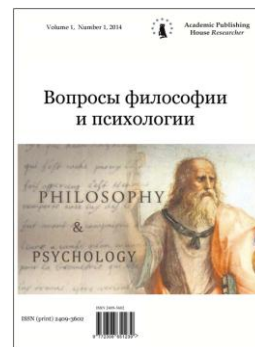


Copyright © 2015 by Academic Publishing House *Researcher*



Published in the Russian Federation
Voprosy filosofii i psikhologii
Has been issued since 1889.
ISSN 2409-3602
Vol. 3, Is. 1, pp. 4-16, 2015

DOI: 10.13187/vfp.2015.3.4
www.ejournal20.com



Articles and Statements

UDC 1

Philosophical Reflection: Its Essence, Forms, and Types

¹ Feliks V. Lazarev

² Sergey A. Lebedev

¹ Crimean Federal University, Russian Federation

Doctor of Philosophy, Professor

E-mail: fellazarev@rambler.ru

² Bauman Moscow State Technical University, Russian Federation

5, 2-nd Baumanskaya, Moscow, 105005

Doctor of Philosophy, Professor

E-mail: saleb@rambler.ru

Abstract

This article addresses the issue of philosophical reflection, its essence, forms, and types. This may be considered as one of the major issues in the history of philosophy, when it comes to discussing the nature of philosophical cognition and its outcomes, being the subject of profound metaphilosophical analysis in the works of Plato, Aristotle, Descartes, Bacon, Kant, Husserl, Russell, Heidegger, Ricoeur, Derrida, etc. In modern philosophy, the term “philosophical reflection” is normally used to denote the criticism and clarification of the ultimate grounds, constitutive preconditions of human thinking, communicative practices and practical activity. Here quite a broad problem field for analysis opens up for theoretical philosophy. There are the following forms of reflection as a special cognitive procedure: doubt, irony, criticism, paradox, and questioning. All these forms are of a universal epistemological nature and are applied in all types of human cognition: everyday cognition, arts, science, and philosophy. Applied to philosophical cognition, they gave birth to five major types of philosophical reflection: transdoxical, paradoxical, fundamental, constitutive, and cognitive. The article analyzes the content and characteristics of each of the types of philosophical reflection and discusses the domain and boundaries of their applicability. The authors propose introducing a new, more universal, type of philosophical reflection, which they term “interval reflection”.

Keywords: reflex; metaphilosophy; irony; criticism; doubt; put question; transdoxa reflex; paradox reflex; fundamental reflex; constitution reflex; cognitive reflex; interval reflex.

В отличие от стандартной познавательной деятельности в науке, акт философствования захватывает *всего человека*, не только его интеллектуальные способности, но и духовные чувства, не только память, но и рефлексю. Философствование – это перманентный, нескончаемый процесс вопрошания, приоткрывающий нам самим фактом своего наличия некую потаенную характеристику собственно человеческого бытия. Вообще говоря, и вопрошание и рефлексия как особые познавательные феномены встречаются в самых

разнообразных контекстах познания – в сфере повседневности, в науке, искусстве и т.д., приобретая в каждой из этих сфер свою форму, тональность, окраску. Но только в философском мышлении эти феномены получают совершенно особый смысл и нагрузку, во многом конституируя самую философию как особый тип духовного освоения мира человеком.

В современном смысле слова философская рефлексия означает критику и прояснение предельных оснований и конститутивных предпосылок человеческого мышления, коммуникативных практик и практической деятельности. Здесь открывается довольно широкое проблемное поле для анализа. Как особый познавательный феномен она становится предметом специального метатеоретического, или даже точнее – метафилософского, анализа [1; 2; 3].

В этом контексте возникает задача выявления и исследования сущности, особенностей, основных типов и форм философской рефлексии, встречавшихся в истории мыслительной культуры и нередко приобретающих новое звучание в горизонте современной философии. Такое исследование интересно не только само по себе, оно проливает дополнительный свет как на природу философствования вообще, так и на понимание особенностей содержания конкретных философских систем. Поэтому для того, чтобы лучше понять предпосылки и содержание той или иной философской концепции, необходимо, прежде всего, ответить на вопрос: а какой *тип рефлексии* лежит в ее основе?

1. Рефлексия как специфический способ философствования

Известно, что философ может сделать объектом своего осмысления и прояснения практически любую область человеческого бытия – социум, науку, культуру, технику и т.д. Эта всеохватность базируется на некоторых специфических свойствах философского сознания, на его способности приравниваться к постижению объектов любого типа благодаря *категориальному статусу* того языка, в пределах которого выстраивается философский дискурс. Если мы вспомним теперь, что рефлексия есть важнейший модус философствования как такового, то можно сказать и по-другому: философия есть универсально применимый тип рациональной рефлексии.

Всякая рефлексия как форма познания имеет двухплоскостную структуру – предметный уровень и метауровень. Обычные формы познания действуют в пределах предметного поля. Рефлексия делает объектом рассмотрения само это поле. Тем самым рефльтирующий субъект должен занять новую познавательную позицию. Но как вообще можно подняться над предметным уровнем? Применительно к философии этот вопрос звучит следующим образом: каким образом и благодаря чему философ оказывается способным занять позицию «внешнего наблюдателя» по отношению к данному горизонту истории, к социуму, продуктом которого он сам является? Очевидно, прежде всего, благодаря способности помещать себя в «метафизический хронотоп», позволяющий абстрагировать на категориальном уровне *инварианты культурного бытия* людей и выявлять «сквозные тенденции» исторического процесса, конституирующие более широкую, надобыденную и трансдисциплинарную перспективу видения социального мира.

На первых этапах формирования философской культуры, когда в распоряжении древних мудрецов еще не было никаких специфических орудий рефлексии, мысль естественно обращалась к тем формам, которые встречались на обыденном уровне – к иронии, удивлению, сомнению, вопрошанию. Однако в том виде, в котором они использовались в повседневной жизни, они были непригодны для решения новых познавательных задач. Поэтому эти элементы мыслительной культуры нуждались в известном эпистемологическом преобразовании. В результате деятельности нескольких поколений философов старые элементы претерпели качественные изменения, как с точки зрения содержания, так и в отношении самой технологии мышления.

Кроме того, следует иметь в виду, что все эти формы рефлексии сами по себе еще не составляют собственно философию, ибо не менее важен другой момент: на какой предмет и с какой целью направлены эти *орудия познания*. В отличие от обыденных форм рефлексии, философские инструменты направляются на качественно иные объекты – на мировоззрение, культуру, историю, природный универсум и др. Таким образом, они отличаются от обычных форм в трех отношениях – по своей универсальности, по особой технологии и по самому объекту рефлексии. Возьмем, к примеру, такую форму рефлексии,

как сомнение. Если в обыденной сфере сомнение связано с отдельными ситуациями, в которых индивид испытывает затруднение в своих попытках отделить подлинное от неподлинного в повседневных делах, то в философии вопрос переносится в принципиально иную плоскость. Философ говорит: «Подвергай все сомнению!». В этом девизе речь идет о необходимости сомнения не в отношении какого-то конкретного жизненного случая, а касается всего, на что направляется человеческая мысль. Перед нами, таким образом, определенное методологическое требование, приобретающее форму закона познания и заключающее в себе интенцию на универсальное применение. Ценность методологического сомнения заключается в том, что оно через разумный скептицизм ведет рационально контролируемую мысль к обретению твердых оснований. Дж. Сантаяна говорил, что хотя радикальное сомнение ни в чем не помогает обычному человеку, а потому не интересует его, оно является необходимым инструментом в философских усилиях избежать иллюзий.

Рене Декарт увидел в сомнении исходный методологический принцип развертывания философской системы и основание рационализма вообще. Картезианское сомнение – не скептицизм, а испытание системы утверждений, демонстрация их несомненности. Его цель – «сбросить наносную землю и песок, чтобы найти гранит или глину». Декарт задался целью найти такую философскую истину, которая устояла бы против любого радикального скепсиса, любой критики. Такой абсолютно неопровержимой истиной философ считал суждение: «Я мыслю». Оно имеет конститутивный статус, ибо всякая попытка подвергнуть сомнению это положение, попытка отрицать его истинность ведет к логическому противоречию: нельзя *мыслить*, что я *не мыслю*. Нельзя сомневаться в самом акте сомнения, ибо это снимает саму возможность мышления. Эту истину Декарт рассматривает как интуитивно-достоверную аксиому любой рациональной метафизики.

Ирония, сомнение и проблематизация как формы мыслительной активности логически связаны с критикой, будучи ее конкретными средствами. *Критика* – преимущественная форма философской рефлексии в системе Канта. В своем критическом анализе обсуждаемых проблем философ стремился реализовать принцип, в соответствии с которым *мысль* не должна быть скована никакими предвзятыми установками философского, религиозного или морального порядка, никакими явно или неявно формулируемыми ограничениями. Для Канта разум есть последняя инстанция, абсолютная точка отсчета, с позиции которой оценивается и интерпретируется весь мир, человеческая история, культура. В отличие от Гегеля, Кант понимает разум, прежде всего, как *человеческую* способность. Он рассматривает его (разум) как орган критики, как высшего судью, который имеет право обсуждать и судить обо всем. Но естественные претензии разума сами должны быть подвергнуты строгому критическому рассмотрению. Отбросив любые ограничения, диктуемые разуму извне (культурой, традицией и т.п.), Кант обнаружил, как ему казалось, внутренние границы разума, выходя за которые он с необходимостью вступает в противоречие с самим собой.

В философии XX века появляются новые формы рефлексии, которые формируются в рамках феноменологии, герменевтики, деконструктивизма, психоанализа и др. Анализируя философскую рефлексию как особый познавательный феномен, следует иметь в виду, что помимо *форм* существуют еще и *типы рефлексии*. Каждая крупная философская школа обычно вырабатывала свой специфический способ философской рефлексии. Но все эти способы можно свести к 5 основным типам:

1) трансдоксальный, 2) парадоксальный, 3) фундаментальный, 4) конститутивный, 5) когнитивный.

Если формы рефлексии определяются используемым в ней методом (например, метод иронии, сомнения, метод диалектики), то тип характеризуется соответствующей *рефлексивной установкой*. Так, фундаментальная рефлексия – это поиск предельных оснований бытия или той или иной системы знания. При этом характерно, что каждый тип философской рефлексии имеет один, свойственный только ему объект рассмотрения.

2. Трансдоксальная рефлексия

Трансдоксальная рефлексия это рефлексия, которая направлена на критику, разоблачение заблуждений, предрассудков, «идолов» *обыденного* сознания. Как известно,

древнегреческая философия начинается с бунта против того слоя общественного сознания, который состоит из «мира мнений» (*doxa*). Поэтому философская истина здесь всегда предстает как *paradoxa*, как то или иное парадоксальное суждение о мире и человеке. Как в древние времена, так и в современную эпоху «миры повседневности» порождают познавательную деятельность, которая протекает обычно на дорефлексивном уровне.

Как уже отмечалось, критический анализ неявных допущений «здравого смысла» был развернут еще в рамках древнегреческой философии. Этой цели служили и релятивизм Гераклита, и ирония Сократа, и практика софистов и т.п. В Новое время Ф. Бэкон, исследуя особенности обыденного сознания, писал об идолах «рода», «пещеры», «театра» и «площади». Д. Локк обратил внимание на то, что у людей существует стойкое убеждение в том, что вещи по своим свойствам таковы, какими мы их воспринимаем. В связи с этим философ предпринял попытку расщепить «вещь» и ее чувственный образ, показав существование принципиального различия между ними, сформулировал понятие «первичных» и «вторичных» качеств. В результате такого типа философской рефлексии была конституирована некая новая *реальность* – мир чувственно данного. Это дало толчок для дальнейшего анализа этой проблемы в работах Беркли, Юма, Канта. Беркли придает этой реальности первичный онтологический смысл, делает ее отправной точкой рефлексии. Юм в нерешительности останавливается перед констатацией симметрии «вещи» и «ощущений». Кант выбирает «вещь» в качестве абстрактного центра, которая в качестве «вещи в себе» превращается у него, по словам Гегеля, в безжизненную абстракцию, реальный же центр перемещается в трансцендентальную плоскость. Гегель вновь возвращает вещь внутрь сознания, но трансформирует ее в некую умопостигаемую сущность. Маркс делает другой, радикально новый шаг по реабилитации мира вещей: вещь выступает у него не в форме чистой объективности, не как сама по себе, а в формах чувственной предметно-практической деятельности людей. По Марксу именно материальная деятельность, практика высвечивает в вещи ее объективно-реальное содержание, вводя вещи в мир культуры.

3. Парадоксальная рефлексия

Рефлексивная установка данного типа – это нацеленность философского сознания на выявление и осмысление парадоксальности во всех сферах бытия и познания. Мышление парадоксами, неожиданными скачками мысли из одного смыслового горизонта в другой, представляет собой более глубокую ступень рефлексии, ибо предполагает в той или иной форме проникновение в новое мыслительное пространство или, как говорил Ортега-и-Гассет, некое откровение, встречу с «обнаженной реальностью» без каких бы то ни было концептуальных одежд и привычных паттернов. И эта встреча, как правило, проявляется в форме парадокса. Часто – это платоновское *удивление* субъекта перед лицом того, что невозможно помыслить, оставаясь в границах привычной логики. Покинув пределы «жизненного мира», сферу *doxa*, человек сталкивается с чем-то заведомо «непонятным». Тем не менее, эту непонятную реальность мы должны – чтобы иметь возможность рассуждать о ней – как-то мыслить. Мы должны, следовательно, задать некие условия мыслимости нового предмета мысли. Задать такие условия мыслимости означает выйти за пределы формально правильного дискурса, за пределы логически мыслимого. Этот акт рефлексии и утверждает себя в форме парадокса.

Парадоксальный тип рефлексии имел в истории философии самые разнообразные логико-гносеологические и социокультурные формы – от парадоксов буддийских мыслителей и иронии и притворства Сократа до антиномий Канта, от парадоксов софистов и апорий Зенона до диалектики Гегеля и негативной диалектики Кьеркегора. Парадоксальная рефлексивная установка нередко нацелена на такие ситуации познания, когда обнаруживается недостаточность чисто рациональных средств мысли, когда возникает необходимость обращения к ресурсам интуиции, к образности, к внерациональной сфере. В процессе реализации названной установки в полной мере проявляется тот гносеологический факт, что само человеческое мышление предполагает как свой внутренний момент эмоционально-интуитивную составляющую. И это касается не только сферы творчества, но и обычного, рутинного мышления.

Имманентная парадоксальность рефлексивного способа философского постижения мира неизбежно порождает (в силу того, что все философские школы не только порывают со

сферой «мнений» (doxa), но и противостоят друг другу) множество альтернативных философских дискурсов и истолкований бытия. В этом контексте можно вспомнить известный спор Хайдеггера и Карнапа. Исследуя классическую метафизическую проблему бытия и небытия, М. Хайдеггер формулирует вопрос: «а как обстоит дело с ничто?». Он утверждает, что Ничто первоначальнее, чем логическое отрицание, выраженное словом «нет». В жизни мы встречаемся с ситуациями, когда Ничто как таковое является нам. Известный логик Р. Карнап, критикуя Хайдеггера, попытался доказать, что сформулированный Хайдеггером вопрос относится с логической точки зрения по существу к классу псевдovoпросов типа «какие числа темнее – четные или нечетные?». Некорректность же хайдеггеровского вопроса зиждется на ошибке, заключающейся в том, что слово «Ничто» употребляется как имя объекта, тогда как в обычном языке эту форму принято употреблять лишь для формулировки отрицательных предложений существования [4]. Хайдеггер же, заранее предвидя возражения такого рода, обращает внимание на то, что вопрос и ответ относительно Ничто равным образом логически противоразумны. Но некоторые философские вопросы по своему эпистемологическому статусу таковы, что они выходят за рамки обычных требований логики. «Обычные правила мышления, положение о недопустимости противоречий, общая «логика» – уничтожат такой вопрос» [4]. Идея логики как системы точных предписаний, предъявляемых к точно сформулированным терминам, «снимается в круговороте первоначальных вопросов» [4].

4. *Фундаментальная рефлексия*

В отличие от обыденного сознания, философия и наука начинаются с тщательного анализа и прояснения своих собственных *оснований*, исходных принципов и понятий. Вообще можно сказать: стремление четко и понятно формулировать свои предпосылки – важнейший элемент *культуры рациональности* в теоретических исследованиях. Для науки такая рефлексивная работа относится лишь к отдельным этапам ее развития. Она резко усиливается в моменты революционных преобразований в научном познании, и, напротив, почти затухает в так называемый период «нормальной науки». Что касается философии, то здесь метарефлексия носит имманентный и постоянный характер.

Фундаментальная рефлексия, как и два предшествующих типа, зародилась и обрела со временем свои классические формы в древнегреческой философии. Ее центральная интенция – поиск все более глубоких оснований человеческого мышления, претендующего на системность и полноту своего выражения. Отсюда вытекает и познавательная стратегия рефлексии данного типа – требование рационального обоснования и прояснения любой дискурсивно развертывающейся мысли. Эта установка содержит в себе в «снятом виде» интенции обыденного опыта и осознание парадоксальности открывающегося за завесой этого опыта реальности. Как писал Б. Рассел, « процесс обоснованного философствования состоит главным образом в переходе от того, что очевидно, но нечетко и двусмысленно, и в чем мы чувствуем себя совершенно неуверенными, к чему-то точному, ясному, определенному, что, как мы находим посредством рефлексии и анализа, включено в то нечеткое, с чего мы начинали и, так сказать, представляет собой действительную истину, лишь тенью которой выступает нечеткое» [5].

Мы видим, что интерес к предельным началам бытия и мышления – важнейшая рефлексивная установка философствования в древнегреческой культуре. Именно в данном контексте возникает сама идея метафизики как особой сферы познания и знания об абсолютных координатах рационального постижения мира. В этом смысле можно сказать, что метафизика как мыслительная традиция есть то, что высвечивалось и вычерпывалось из глубин философского сознания в результате фундаментальной рефлексии. В философии интерес к основаниям проявляется в двух формах: во-первых, исследование онтологических и гносеологических предпосылок познавательной деятельности человека; во-вторых, рефлексия над исходными допущениями самих философских систем, учений, направлений. Продолжением этой интенции является также интерес к основаниям *научного знания*. Эту работу начали еще Платон и Аристотель, когда пытались понять специфику и природу математического познания. Кризис оснований науки, возникший в начале XX в. в связи с революцией в физике и математике, наглядно продемонстрировал существование глубинной связи науки и философии в методологическом аспекте.

5. Конститутивная рефлексия и трансцендентализм

В отличие от фундаментальной рефлексии, конститутивная рефлексия полагает принципиально иное поле анализа, направляя мысль не «вглубь», к абсолютным основаниям, а, скорее, «вширь», высвечивая конкретный горизонт бытийности мысли, задаваемый системой исходных предпосылок. Тем самым выстраивается некая система координат, или смыслополагающее пространство, делающее возможным сам познавательный опыт субъекта.

Трансцендентализм как весьма широкое философское течение в основном связан с эпистемологической проблематикой и охватывает в той или иной степени целый ряд учений, начиная с Канта и заканчивая трансцендентальной феноменологией Гуссерля и ряда последующих школ. Традиция трансцендентализма стала возможной благодаря формированию нового, неизвестного античному миру типа рефлексии, который можно обозначить как конститутивный. В философии Нового времени эта рефлексия четко обозначила свою проблематику и основные задачи исследования. Речь идет, прежде всего, о выяснении условий и границ человеческого познания, о раскрытии диалектики трансцендентального и трансцендентного, о рефлексии над такими понятиями, как «априорное», «опытное», «теоретическое».

Трансцендентальная философия своими корнями уходит в средневековое учение о трансценденциях. Философы той эпохи пытались найти такие основоположения, которые являются более общими, чем традиционные аристотелевские категории. И все же мы должны признать, что традиция трансцендентализма в современном смысле слова связана с именем Канта. Последнему принадлежат три фундаментальные идеи. Во-первых, он четко выделил трансцендентальное как особую реальность и как ключевой предмет философской рефлексии, противопоставив эту реальность, с одной стороны трансцендентному, а с другой – миру субъективного. Названная реальность являет собой нечто парадоксальное, ибо входя в субъективную сферу, остается чем-то объективным, объективированным, необходимым и всеобщим. Во-вторых, Кант доказывает предпосылочность всякого знания, обращая внимание на принципиальную важность (с точки зрения критического метода) исследования принципов разума и *условий мыслимости* объекта познания. Трансцендентальное означает то, что хотя и предшествует опыту, но предназначается лишь для того, чтобы сделать возможным опытное познание. В-третьих, Кант указывает на двойственную природу познавательных актов, в которых одна сторона связана с содержательным аспектом (например, материал наших ощущений), а вторая – с формальным (например, априорные формы созерцания).

Э. Гуссерль, продолжая линию Канта, одновременно обращает свой взор к некоторым важнейшим идеям Декарта, считая именно его основоположником трансцендентальной традиции. Исходный пункт научного философствования, - полагает Гуссерль, - опирается на принцип безпредпосылочности. От речей и мнений необходимо возвращаться к самим вещам, опрашиваемым в своей самоданности. В этом контексте философу близка идея субъекта как «абсолютного наблюдателя», способного постигать абсолютные истины. Отбрасывая все накопленные мнения, оценки, интерпретации предмета, субъект стремится сделать доступной саму сущность этого предмета.

Главная задача, которую пыталась и пытается решить феноменология – это отыскание изначальных структур сознания, отвечающих за конституирование всего содержания ментального мира. Существует ли первая очевидность, которая с необходимостью предшествует всем прочим очевидностям? Такой первоначальной очевидностью может быть, согласно Гуссерлю, только трансцендентальное Я, которое выступает аподектически достоверной почвой для суждений. В понятии трансцендентальной субъективности философ видит главный пункт развертывания феноменологического анализа, ибо она выступает предельным основанием бытийной значимости, тем горизонтом, далее которого философское вопрошание оказывается невозможным.

Мы видим, что трансцендентализм Гуссерля, в сущности, означает серьезный поворот от конститутивной установки к когнитивной (о которой речь пойдет ниже). Впрочем, это отнюдь не исключает наличия в рассуждениях Гуссерля элементов конститутивной рефлексии. Не случайно именно он впервые вводит термин «конституирование» (Konstitution) в феноменологический дискурс в качестве философского понятия.

Это понятие связывается с актами смыслопорождения, с процессами творения, созданием универсальных категориальных конструкций типа «мир в целом», «вещи мирового целого», «бытие как таковое» и т.п. При этом трансцендентальный субъект постоянно осуществляет самоконституирование как исходный пункт любых других актов конституирования. Как следует понимать тезис Гуссерля о том, что трансцендентальное Его является источником смысла? В актуальном режиме каждый акт восприятия выхватывает лишь какой-то один ракурс предмета. Однако при этом важно помнить о двух обстоятельствах. Во-первых, в рамках актуального сознания субъект может что-то осмысленно воспринять, если он имеет возможность любой отдельный ракурс предмета соотнести с предметом как целостностью, т.е. со всей совокупностью проекций в их сущностном единстве. Во-вторых, это единство предшествует как потенциальность сознания любому конкретному акту, образуя смысловой горизонт. Смыслопорождение возникает как эффект встречи *актуального* восприятия с потенциальным слоем сознания, который выполняет функцию априорного синтеза. Предпосылочность познания означает лишь то обстоятельство, что актуальный ряд познавательных процессов всегда опирается на почву априорного, как сгущенный опыт прошлого, как особый конституэнт. Целое предшествует части, являясь основой для ее интерпретации.

Ограниченность феноменологической концепции Гуссерля, как, впрочем, и всей программы трансцендентализма, проистекает из того, что в качестве предельных условий для выявления и обоснования целого, объективно-всеобщего в наших знаниях выдвигается некий элемент, который сам не выходит за пределы гомогенной сферы сознания. Тем самым возникает сомнение в том, что он может выполнить функцию синтеза многообразных содержаний знаний в формах всеобщности. Уязвимость названной позиции лишней раз высвечивает тот факт, что следует четко различать конститутивизм как установку, которая является нейтральной по отношению к тому, философ какой школы ее использует, и трансцендентализм как философское течение.

Важной особенностью конституэнта как ключевого понятия конститутивной рефлексии является то, что он функционирует в познании в режиме «неявного знания», находясь как бы «в тени», за кулисами. В результате субъект часто не осознает, какие когнитивные феномены конституируют саму возможность тех или иных его познавательных действий. И поэтому нередко бывает так, что лишь на определенном этапе развития той или иной формы сознания и знания (например, науки), удается обнаружить и шаг за шагом проанализировать соответствующий конституэнт. На примере той же физики мы знаем, что прошло более двух тысяч лет (от Аристотеля до Галилея и Ньютона), прежде чем в физическую теорию было введено понятие системы отсчета, как условия корректного использования физических понятий.

6. Когнитивная рефлексия

Критика сферы обыденного сознания – исток и начало философской рефлексии от древних греков до наших дней. Эту традицию продолжают в своих работах Гегель, Маркс, Фрейд и др. Здесь можно вспомнить так же критику «естественной установки» и переход к феноменологической редукции в концепции Э. Гуссерля. Отношение к доха как к «ложному сознанию» со временем трансформировалось в рефлексивную критику сознания как такового, в анализ природы субъективности в целом, в то, что конституировалось в *когнитивную рефлексию*. Последняя рассматривает сознание, как некую самостоятельную сущность и предполагает такую его самонаправленность, при которой оно предстает как область самопричинения и саморазвертывания. Основная установка когнитивной рефлексии – это полное доверие разуму, его способности к прояснению его внутренних и внешних содержаний на основе очевидности «когито».

Декарт полагал, что субъективное, прежде всего, связано с миром *cogito*. С чем, однако, столкнулись современная феноменология и герменевтика, когда они обратились к анализу этого мира? Прежде всего, с тем фундаментальным обстоятельством, что опыт работы субъективной сферы предполагает наличие таких содержаний, основная особенность которых – их непредъявленность сознанию и вместе с тем их воздействие на смысловое поле сознания [6]. Ментальная сфера включает в себя некий пласт, который детерминирует ход когнитивных процессов, так сказать, неявную субъективность. Таким образом, сфера субъективности в своем

естественном протекании всегда включает в себя некий пласт, который в своей сущности, так или иначе, является «ложным сознанием». Сам по себе факт этот не нов для философской мысли. Уже Гегель критиковал фетишистское сознание, не способное различать духовную определенность культурной вещи и ее натуралистически-предметное бытие. Особенно глубоко проблема эта анализируется К. Марксом в связи с исследованием «товарно-денежного фетишизма» и вообще так называемых «превращенных форм» при рассмотрении системы экономических отношений капиталистического способа производства. Индивид оказывается в этой системе лишь персонификацией некоей социальной функции, актером, обладающим соответствующей «экономической маской». Некритически фиксируя превращенные формы социального процесса, - сознание людей, вовлеченных в систему материальных отношений, принимает видимость социальной действительности за ее сущность. Маркс выводит различные феномены общественного сознания, психологию и идеологические образования из их материально-социальной основы, показывая, как социальные взгляды людей преломляются через призму их материальных интересов.

З. Фрейд атаковал ложное сознание с другой стороны; он вскрыл механизмы работы бессознательной сферы с ее уловками «вытеснения», «комплексам», сублимациями, оговорками и т.п. Согласно К. Юнгу, в содержание сознания входят в качестве конституирующих элементов некие архетипы, образующие «коллективное бессознательное» как основа того, что всеми одинаково понимается, всеми говорится и делается. С феноменологических позиций критика «рефлексивного сознания» была предпринята Гуссерлем, введшим понятие «до-рефлексивного»; с этой точки зрения, бессознательное – это, прежде всего то, что находится вне нашего внимания, так сказать, неактуальное сознание. Напротив, для Фрейда бессознательное – это особая реальность человеческой психики. Из этого тезиса вытекает тот урок, что сознание должно критически переосмыслить себя и свои необоснованные претензии, которые являются следствием нарциссического отношения непосредственного сознания к жизни.

Фрейдистская критика сознания ставит под вопрос самую предпосылку феноменологии – тезис о том, что сознание является источником значения. П. Рикер видит выход из данного положения в том, чтобы создать эпистемологию бессознательного, исходя из того допущения, что в науках о человеке «теория» не есть случайный привесок: она участвует к конституированию объекта. Так, мы можем сказать, что «бессознательное есть объект в том смысле, что оно «конституировано» совокупностью герменевтических приемов, которые его расшифровывают; оно не абсолютно, оно существует благодаря герменевтике как методу и как диалогу» [6].

Ставя под сомнение классическую проблематику субъекта как сознания, мы, тем самым, вслед за психоанализом, восстанавливаем проблематику существования как желания. Через критику сознания фрейдизм идет к онтологии. «Интерпретация сновидений, фантазий, мифов, символов, которую он нам предлагает, всегда в той или иной мере является оспариванием претензии сознания быть источником смысла. Борьба против нарциссизма – фрейдовского эквивалента ложного *cogito* – ведет к открытию того, что язык укоренен в желании, в жизненных импульсах. Философ, посвятивший себя этому трудному делу, находит подлинный путь к субъективности, не признавая ее, однако, источником смысла» [7].

Рикер предлагает различать три понятия: археология субъекта, телеология субъекта и феноменология религии [8]. Желание как основа смысла рефлексии раскрывается в расшифровке уловок желания. Именно благодаря интерпретации *cogito* открывает за собою нечто такое, что является археологией субъекта. В отличие от картезианского существования в горизонте *cogito*, психоанализ открывает существование желания, которое и обнаруживается главным образом в археологии субъекта. Феноменология духа говорит о другом местоположении источника смысла – не за субъектом, а перед ним.

Таким образом, если психоанализ предложил регрессивное движение к архаике, то феноменология духа предлагает движение, согласно которому каждый образ находит свой смысл не в том, что ему предшествует, а в том, что следует за ним. В феноменологии духа смыслы задаются миром культуры, а процесс развертывания этих смыслов и определяет зрелое человеческое существование.

7. Деконструктивизм

Доминировавшая в последние триста лет в Европе культура философствования в наше время подверглась мощной концептуальной атаке со стороны мыслителей так называемой постмодернистской волны, выступивших с деконструктивистской инициативой. Последняя начинается с критики существующей в культуре *асимметрии категориальных оппозиций*. Постмодернисты считают, что конструкция категориальных пар (субъект-объект, истина-ложь, душа-тело, рациональное-иррациональное и т.п.) в практиках философствования (как и в сфере гуманитарной мысли вообще) эпохи модерна явно или неявно несла в себе не только идею «абсолютной противоположности», но и так называемый «логоцентризм», отдельными формами, проявлениями которого выступают: онтоцентризм, телеоцентризм, теоцентризм и др. Центризм предполагает иерархию, асимметрию центра и периферии, закрепление более значимых и менее значимых элементов внутри структуры. В категориальных связках левые категории, как правило, оказывались в привилегированной позиции. Так, субъект деятельности и познания традиционно воспринимается как нечто более значимое, чем познаваемый или преобразуемый им объект. «Вот почему классическое философствование разворачивается как монолог мнящего себя трансцендентальным, самоуверенного, самонадеянного, самолегитимирующего себя картезианско-кантовского разума, как его безапелляционный суд над всем сущим. Этот «Разум-Судья» не диалогизирует с равноправным с ним «объектом-подсудимым», а как бы выносит ему приговор» [8]. Что же касается, например, «метода деконструкции» Ж. Деррида, то он мыслился представителями новой волны вполне в духе постмодернистского мышления – как ни то, ни се. То есть и не как метод в обычном смысле этого слова, и не как «анализ» (ибо здесь речь не идет о поисках простейших элементов изучаемого целого), и не как «критика», скорее, это особая форма работы рефлектирующего сознания с наличным теоретическим материалом философской или литературной традиции. Скорее это некий прием, некая технология «разборки-сборки» текстов, направленная на выявление *скрытых предпосылок* – опорных понятий логоцентризма, характерного для «модернистской» метафизической традиции.

Опорным понятием концепции Ж. Деррида является такое лингвистическое понятие как *письмо*. Его не интересует проблематика категорий «сама по себе» в ее предметном (метафизическом) содержании. Свое основное внимание он приковывает к *языковой практике* философских дискурсов великой мыслительной традиции Декарта – Канта – Гегеля – Маркса. Деррида осуществляет расщепление ранее единого целого на две составляющие метафизического сростка – на предметность и на ее отображение в языке, социокультурном тексте, письме.

Деконструкция представляет собой весьма своеобразный вариант постструктуралистского критицизма, направленного в первую очередь против понятийного аппарата классических философских дискурсов. Разборка концептуальных скреп, конституирующих базовые схемы и понятия философствования (действительность, объективность, истина, рациональность) реализуется постмодернистами через критику культурного сознания и его интенций, стереотипов и моделей (логоцентризм и др.). Верно, конечно, что стихийно сложившиеся интенции и установки лежат в основании той или иной культуры. Они же задают и идеал метафизики как мыслительной традиции.

Относительность и двусмысленность традиционных философских абсолютов вскрывается через демонстрацию их зависимости от господствующих в культуре мыслительных стереотипов. Разоблачение мифов и подсознательных установок культурного сознания эпохи, задающих мыслительные штампы в различных сферах духовного производства – в философии, науке, искусстве и др. – такова сверхзадача деконструктивизма как типа рефлексии. При этом речь идет в первую очередь о тех «телесах» и интенциях культуры, которые стали «очевидностями» для мира повседневности. В этом смысле можно сказать, что стрелы деконструктивистов направлены против доха, но не просто «мира мнений» толпы, а культурных пластов более глубокого залегания. Другими словами, деконструкция является своеобразной формой трансдоксальной рефлексии, обращенной не столько к мирам повседневности, сколько к глубинным социокультурным интенциям сознания. Однако представители деконструктивистского стиля мышления отнюдь не ограничиваются лишь возможностями

негативной рефлексии, но и широко пользуются также и парадоксальным типом рефлексии. При этом они категорически отвергают только одно – обращение к «основаниям».

8. Интервальная рефлексия

Интервальную рефлексию, как мы ее понимаем, можно рассматривать как смешанный тип рефлексии. С одной стороны, он продолжает традицию критики «очевидностей» обыденного опыта, с другой стороны, ищет объективные и эпистемические основания теоретической (и в особенности, абстрагирующей) деятельности субъекта рационального познания. Наконец, интервальная дискурсивность существенно опирается на теорию конститутивности. Вводимый нами интервальный тип философской рефлексии обладает с нашей точки зрения значительными преимуществами по сравнению с другими, рассмотренными выше типами рефлексии и значительный позитивный потенциал для «правильного философствования». Рассмотрим это более подробно.

Начнем с критики в рамках интервального типа рефлексии установок обыденного сознания и основанных на нем гносеологических концепций. В философии на протяжении довольно долгого периода, особенно под влиянием локковской гносеологии, сложилась устойчивая традиция трактовать абстракцию как мысленное выделение одного или нескольких признаков предмета из всей совокупности актуально присущих ему свойств. Другими словами, предполагалось, что все признаки познаваемого предмета некоторым образом даны нам наперед и только затем приступает к работе наша мыслительная деятельность по искусственному выделению одних признаков и отбрасыванию других. Сечение мира, производимое абстракцией, представлялось философам произвольным и даже парадоксальным именно потому, что чувственную картину объекта они, находясь в плену у иллюзий здравого смысла, бессознательно отождествляли с самим объектом. Поэтому первое, с чего начинается интервальная рефлексия, это критика «очевидности» обыденного сознания, связанной с пониманием способа актуального бытия отдельного предмета. Речь идет о деконструкции онтологии «миров повседневности», о новом взгляде на чувственные восприятия предмета не только как на синтетические образы, но и как на продукты конструктивной когнитивной сборки. Данная деконструкция привычных представлений о чувственных восприятиях направлена, прежде всего, на преодоление той «сращенности» предмета и его образа, которую мы встречаем в чувственном опыте. На место неявно принимаемой онтологии тождества необходимо было предложить четко отрефлексированную философскую онтологию конкретного бытия любого объекта, отражающую интервальную диалектику актуального и потенциального, бытия и существования. Исходный тезис здесь связан с утверждением нетождественности бытия и существования. Существование объекта характеризуется онтологической относительностью: любой предмет всегда существует в конкретных условиях и актуально обнаруживает себя ни во всем многообразии потенциальных своих свойств и отношений, а лишь какой-то одной своей стороной, как некий «частичный», актуально реализовавшийся предмет. В этом смысле любая разумная абстракция является не просто мысленным, но и конструктивным выделением предмета и его свойств в соответствии с диалектикой его бытия.

Если первый пункт критики традиционных концепций в рамках интервального типа философской рефлексии касается понимания *объекта*, то второй пункт связан с соответствующими трактовками *субъекта* познания как ключевой категории гносеологии. В рамках традиционных учений субъект противопоставляется познаваемой реальности как некий *абсолютный наблюдатель*, существующий вне конкретных «условий познания», вне истории, места и времени. Однако опыт развития науки и культуры XX в. показал, что человек познает мир, лишь находясь в определенной гносеологической системе координат, лишь занимая некоторую конкретную познавательную позицию. Результаты, которые он получает при этом, оказываются справедливыми не вообще, а лишь относительно данной позиции. Интервальная рефлексия исходит из того, что любой субъект познания необходимо брать во всей полноте его социокультурных определений и непременно рассматривать его с учетом конкретной познавательной установки. Последняя предполагает, во-первых, *субъективный* момент, выражаемый наличием в сознании субъекта интеллектуальной перспективы, связанной с определенной оптикой видения реальности, а, во-вторых, *объективный* момент, определяемый выбранным интервалом рассмотрения.

Для интервальной гносеологической рефлексии важна, однако, не только проблема наличия субъекта как наблюдателя, но и вопрос о его имманентных познавательных возможностях. Например, в эпоху становления классической науки природа рассматривалась как принципиально умопостигаемая для субъекта. Такой взгляд прямо вытекал из принятой в тот период модели бытия. Природная реальность считалась тогда всеми классиками науки творением абсолютного интеллекта. И «в той мере, в какой человеческий интеллект сопоставим с абсолютным интеллектом, доступна и человеческому пониманию» [7, с. 16]. Отказ от старой модели бытия в последующую эпоху повлек за собой и необходимость существенного пересмотра и природы субъекта. С точки зрения установок неклассической гносеологии и философии науки позитивизма объект уже не обладает некоей изначальной умопостигаемостью для субъекта познания. «Напротив, проницаемым, “чистым” становится субъект, представленный как способность фиксации и логической обработки чувственных данных. Эта сфера чувственных данных оказывается единственной точкой соприкосновения субъекта и объекта. Все остальные уровни знания, помимо эмпирического, понимаются как достаточно произвольные конструкции. Поэтому и проблема обоснования знания становится проблемой сведения его к фундаменту чувственно данного» [7, с. 17].

Метафизика интервальности позволяет пролить новый свет как на проблему умопостигаемости объекта, так и на проблему статуса теоретического знания. Согласно интервальным представлениям, умопостигаемость объекта обеспечивается логикой абстрагирующей деятельности человека. Пытаясь понять познавательный смысл процесса абстрагирования, мы сталкиваемся с вопросом: должен ли этот процесс подчиняться каким-либо ограничениям, накладываемым «природой вещей»? Если да, то таковы эти ограничения? Какие из них следуют предписания? Во-первых, должно быть показано, что то, от чего отвлекаются в процессе постижения объекта, действительно *является посторонним* для результата абстракции с позиций некоторых практических и теоретических задач; во-вторых, должно быть определено, до какого предела данный процесс отвлечения имеет законную силу. В-третьих, должно быть принято во внимание, что всякой вводимой в теорию (и имеющей объективный смысл) абстракции соответствует свой, от сознания субъекта не зависящий интервал абстракции, который, с одной стороны, есть своего рода “точка отсчета” исследователя, задающая интеллектуальную перспективу видения реальности, но, с другой стороны, этот интервал есть нечто детерминируемое извне, так сказать природой самого объекта познания. Интервал абстракции есть понятие, обозначающее пределы рациональной обоснованности той или иной абстракции, условия ее «предметной истинности» и границы ее однозначной применимости, устанавливаемые на основе информации, полученной эмпирическими и логическими средствами.

Изложенное выше позволяет заключить, что сама возможность рационального постижения мира посредством абстракций связана с мысленным расчленением реальности в соответствии с ее мерозадающей, интервальной структурой. Без объективно задаваемого интервала абстракции само абстрагирование является, по сути, онтологически бессодержательным, чисто психологическим процессом, выражающим субъективную деятельность, изменяющуюся от субъекта к субъекту. В противоположность этому интервальный подход позволяет видеть в абстрагировании рациональный процесс, имеющий принудительную логику для каждого разума.

Известно, что любое рациональное построение представляет собой систему абстракций. Создавая конкретно-научную или философскую теорию, важно иметь ясное представление о том, какие исходные абстракции кладутся в ее основу, задавая условия мыслимости и обоснованности артикулируемых утверждений. Но для этого необходимо понимать сущность и природу механизма отвлечения. Вот почему целесообразно любому развернутому построению философской концепции предпосылать соответствующую теорию абстракций. Философ часто использует те или иные категории – вещь, отношение, тождество и т.д. – не задумываясь над тем, что он пользуется результатами теоретического отвлечения. Но опыт мыслительной культуры показывает, что для того, чтобы адекватно пользоваться абстракциями, необходимо их предварительно исследовать. Необходимо знать интервал, условия и пределы их однозначной применимости и ясно представлять себе логико-гносеологическую природу соответствующих смыслопорождающих процедур.

Любой исторически возникающий в лоне философии тип рефлексии, представляющей собой, говоря словами Гегеля, тотальное самоопосредование разума, как правило, включал в себя не только своеобразный проект разоблачения «ложного сознания», но и новую версию «критического разума». Интервальная рефлексия не является в этом смысле исключением, ибо в качестве отправного пункта принимает тезис о предопределенности рационального мышления используемыми абстракциями, а абстракций - познаваемыми объектами и их содержанием, а также практическими и теоретическими установками субъекта познания [9]. Осознать подобную зависимость в конститутивном контексте – суть нового, интервального типа философской рефлексии вместе с вытекающими из него технологиями методологической культуры [9]. Ключевые понятия интервальной философской методологии разработаны и описаны нами в работе [9]. Конкретные примеры применения этой методологии к решению центральных проблем философии, таких, например, как структура и сущность человека, проблема истины в науке, эволюция представлений о науке и научном познании в истории философии рассмотрены в ряде наших работ [10; 11; 12; 13]. В частности, с позиций интервального типа философской рефлексии и основанной на ней интервальной методологии структура и сущность человека оказываются многомерными структурами [10], научная истина относительной и имеющей конкретный смысл только в определенной когнитивной системе отсчета [11], те или иные модели науки зависящими от определенных мировоззренческих установок [12; 13]. Главным достоинством интервального типа философской рефлексии является возможность естественного объединения в ее рамках плюралистического и монистического видения любых познаваемых объектов и систем.

Примечания:

1. Лебедев С.А., Ильин В.В. Метафилософия // Философские науки. 2006. № 2. С. 113-123.
2. Лебедев С.А., Ильин В.В. Метафилософия (окончание)// Философские науки. 2006. № 3. С. 108-120.
3. Лебедев С.А., Ильин В.В. История и философия науки. Метафилософия // Философские науки. 2006. № 1. С. 112-131.
4. Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка / Р. Карнап// Путь в философию. Антология. М.: «Университетская книга», 2001. С. 51-52.
5. Рассел Б. Философия логического атомизма. Томск, 1999. с. 5.
6. Автономова Н.С. Рефлексия в науке и философии// Проблемы рефлексии в научном познании. Куйбышев, 1983. с. 18.
7. Юдин Б.Г. К вопросу об эволюции форм самосознания науки // Проблемы рефлексии в научном познании. Куйбышев. 1983. С. 16.
8. Рикер П. Конфликт интерпретаций / П. Рикер. М., 2002. С.151.
9. Лазарев Ф.В. Интервальная методология: ключевые понятия//Философия мышления. Одесса: « Печатный дом». 2013. С. 297-313.
10. Лебедев С.А. Проблема истины в науке // Человек. 2014. № 4. С. 123-135.
11. Лебедев С.А., Лазарев Ф.В. Многомерный человек: онтология и методология исследования. М.: Издательство Московского университета. 2010. 96 с.
12. Лебедев С.А., Коськов С.Н. Козволюция моделей науки и мировоззренческих установок//Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2013. №4. С. 22-31.
13. Lebedev S.A. Methodology of science and scientific knowledge levels//European Journal of Philosophical Research. 2014. №1(1). p. 65-72.

References:

1. Lebedev S.A., Il'in V.V. Metafilosofiya // Filosofskie nauki. 2006. № 2. S. 113-123.
2. Lebedev S.A., Il'in V.V. Metafilosofiya (okonchanie)// Filosofskie nauki. 2006. № 3. S. 108-120.
3. Lebedev S.A., Il'in V.V. Istoriya i filosofiya nauki. Metafilosofiya // Filosofskie nauki. 2006. № 1. S. 112-131.
4. Karnap R. Preodolenie metafiziki logicheskim analizom yazyka / R. Karnap// Put' v filosofiyu. Antologiya. M.: «Universitetskaya kniga», 2001. S. 51-52.
5. Rassel B. Filosofiya logicheskogo atomizma. Tomsk, 1999. s. 5.

6. Avtonomova N.S. Refleksiya v nauke i filosofii // Problemy refleksii v nauchnom poznanii. Kuibyshev, 1983. s. 18.
7. Yudin B.G. K voprosu ob evolyutsii form samosoznaniya nauki // Problemy refleksii v nauchnom poznanii. Kuibyshev. 1983. S. 16.
8. Riker P. Konflikt interpretatsii / P. Riker. M., 2002. S.151.
9. Lazarev F.V. Interval'naya metodologiya: klyuchevye ponyatiya // Filosofiya myshleniya. Odessa: « Pechatnyi dom ». 2013. S. 297-313.
10. Lebedev S.A. Problema istiny v nauke // Chelovek. 2014. № 4. S. 123-135.
11. Lebedev S.A., Lazarev F.V. Mnogomernyi chelovek: ontologiya i metodologiya issledovaniya. M.: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. 2010. 96 s.
12. Lebedev S.A., Kos'kov S.N. Koevolyutsiya modelei nauki i mirovozzrencheskikh ustanovok // Novoe v psikhologo-pedagogicheskikh issledovaniyakh. 2013. №4. S. 22-31.
13. Lebedev S.A. Methodology of science and scientific knowledge levels // European Journal of Philosophical Research. 2014. №1(1). p. 65-72.

УДК 1

Философская рефлексия: сущность, формы, типы

¹Феликс Васильевич Лазарев
²Сергей Александрович Лебедев

¹Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского, Российская Федерация
доктор философских наук, профессор
E-mail: fellazarev@rambler.ru

²МГТУ им. Н.Э. Баумана, Российская Федерация
Доктор философских наук, профессор
E-mail: saleb@rambler.ru

Аннотация. Предмет статьи – философская рефлексия, ее сущность, формы и типы. Эта проблема была одной из главных в истории философии при обсуждении природы философского познания и его результатов, являясь предметом глубокого метафилософского анализа в работах Платона, Аристотеля, Декарта, Бэкона, Канта, Гуссерля, Рассела, Хайдеггера, Рикера, Деррида и др. В современной философии понятием «философская рефлексия» обычно обозначают критику и прояснение предельных оснований, конститутивных предпосылок человеческого мышления, коммуникативных практик и практической деятельности. Здесь для теоретической философии открывается довольно широкое проблемное поле для анализа. Существуют следующие основные формы рефлексии как особой познавательной процедуры: сомнение, ирония, критика, парадокс, вопрошание. Все эти формы имеют универсальный гносеологический характер и применяются во всех видах человеческого познания: обыденном познании, искусстве, науке, философии. Будучи применены к философскому познанию они породили пять основных типов философской рефлексии: трансдоксальную, парадоксальную, фундаментальную, конститутивную и когнитивную. В статье анализируются содержание и особенности каждого из типов философской рефлексии, а также сфера и границы их применимости. Авторы предлагают ввести новый, более универсальный тип философской рефлексии, который они называют «интервальной рефлексией».

Ключевые слова: рефлексия; метафилософия; ирония; сомнение; вопрошание; критика; трансдоксальная рефлексия; парадоксальная рефлексия; фундаментальная рефлексия; конститутивная рефлексия; когнитивная рефлексия; интервальная рефлексия.